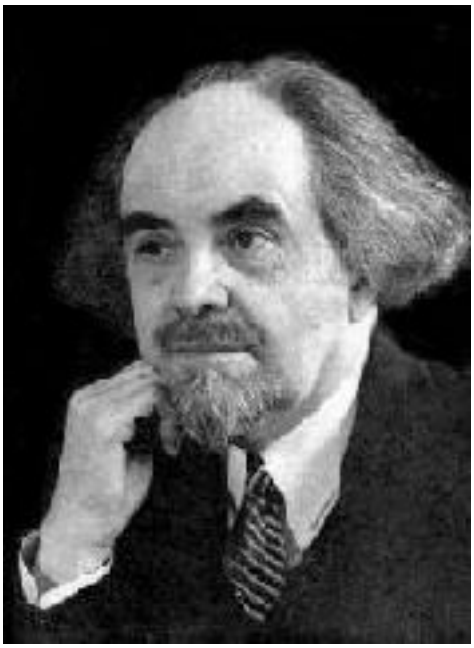
إعداد : محمد التميمي mohammadaltamimi@hotmail.com

مشكلة الحرية الميتافيزيقية



بقلم : نقولاي أ . برديائيف

ترجمة : د. حليم أسمر

- ١ -

بالإمكان معالجة مشكلة الحرية من جوانب مختلفة ، وهي مرتبطة بالمذاهب الفلسفية كافة [١] و أنا مضطر إلى حصر موضوعي في مناقشة الأسس الميتافيزيقية الأساسية المؤدِّية إلى طرح مشكلة الحرية . و قبل كل شيء ، يجب إيضاح علاقة موضوع بحثي هذا بالموضوع السكولستي التقليدي عن حرية الإرادة . غالباً ما تُناقَش مشكلة حرية الإرادة من الناحية النفسية والأخلاقية ؛ و في هذه الحالة لا تُطرَح مشكلة الحرية بعمقها الحقيقي . و عندئذٍ فإن طرح المشكلة نفسها يفترض حلاً ، و إن الحرية في الإرادة التي تختار . كانت الدراسات اللاهوتية و الفلسفية حول حرية الإرادة دراسات مشوهة و نفعية في موقفها من المشكلة ، و قد سَعَتْ إلى برهان مقولتَيْ صحة العقل الأخلاقية و استحقاق الإنسان للعقاب .

تُعتبَر حرية الإرادة ضرورية جداً للقوانين الجنائية ، في حين كانت في الماضي ضرورية لتأسيس العقاب ما بعد الموت . و المهم أن أنصار حرية الإرادة المتطرفين كانوا ، إلى حدٍّ كبير ، أعداءً لأنصار حرية الروح و حرية الضمير . و أكثر أشكال المعارف الدينية تسلطاً أسَّست بناءها التحتي على حرية الإرادة . أسَّس لوثر الحرية الدينية على النفي الجذري لحرية الإرادة . و سوف أهتم [الكلام لبرديائيف] بمشكلة الحرية خارج هذه التشويشات النفعية ، أي مشكلة حرية الروح ، كبداية كامنة في الأساس الأولي للوجود .

نحن نرى أن مسألة الحرية لا يمكن أن نستخلصها من الوجود ، أو أن نؤسِّسها على الوجود . و موضوعي سيكون على الأقل موضوعاً نفسياً . لا يمكن معالجة مشكلة الحرية بوصفها سكونية ، بل ينبغي أن تُعالَج معالجة دينامية ، مع مراعاة الأوضاع المختلفة و أطوار الحرية . و هذا ما فعله القديس أوغسطينوس الذي تكلَّم على الحرية الأساسية الأولية [الكبرى] و الحرية الثانوية [الصغرى].[٢] و تحدث عن أحوال آدم الثلاث في علاقته بالحرية – قبل و أثناء و بعد الخطيئة [٣] و تأتي من القديس أوغسطينوس هذه النظرية عن حرية الإنسان التي ترى أن حرية الإنسان تقوده بالضرورة إلى الشر لأنه في عمق الإنسان الميتافيزيقي توجد حرية لأجل الشر ، و ينبغي بالضرورة أن تقوده الحرية للخير . إن الحرية تملك ديالكتيكيَّتها الداخلية الخاصة ، مصيرها الواجب تعقُّبه ومتابعته .

تُفهَم الحرية في سياقين مختلفين : أولهما هو سياق الأحاديث العمومية ، و ثانيهما هو سياق المعارف الفلسفية . و يبدو الاختلاف في فهم الحرية في الأحاديث العمومية أكثر وضوحاً مما هو عليه في الفلسفة . وتوجد حريتان : حرية أولى لا عقلية ، حرية الاختيار ، الخير و الشر ، الحرية كطريق ، الحرية التي تسيطر ، لكن ليس الحرية التي تتم السيطرة بها ، أي الحرية التي يقبلونها بوصفها الحقيقة و بوصفها الله ، و ليس هذه التي تُنال من الحقيقة و من الله ؛ و هذه هي الحرية ، بوصفها لاحتمية ، و بدون أساس . و توجد حرية ثانية : حرية عقلية ، حرية في الحقيقة و الخير ، حرية كهدف و كتحقُّق أعلى ، حرية في الله و من الله تُنال . عندما نقول إن إنساناً ما بلغ الحرية فهذا يعني أن الطبيعة الأعلى انتصرت فيه على الطبيعة الأولى ، لأن عقله مَلَكَ شهوته ، و لأن الأساس الروحي لديه أخضع عناصر النفس – و هذا يعني أننا نتكلم على الحرية الثانية . و عن الحرية الثانية يقول الإنجيل [كلمته]: " تعرفون الحق والحق يحرِّركم " هنا تصبح الحرية حقيقة ، هي ليست " البداية الأولية " و هذه ليست تلك الحرية التي من خلالها

يصل الإنسان للحقيقة . لكن عندما نقول إن الإنسان اختار لنفسه بحرية طريق الحياة ، و بحرية يسير على هذا الطريق ، فنحن عندئذٍ نتكلم على الحرية الأولى . لم يعرف الإغريق الحرية الأولى ، الحرية الكامنة في الأساس الأولي لدرب الحياة ، الحرية التي تتقدم على العقل و على معرفة الحقائق ، لكنهم عرفوا فقط الحرية الثانية ، الحرية العقلية ، الحرية التي تمنح إدراك الحقائق .

هكذا عرَّف سقراط الحرية . فَهْمُ الحرية ، كلاحتمية ، كان غريباً عن المدارك اليونانية . كل عالم التأملات عند اليوناني يشدُّه لفهم الحرية كعقل ، فانتصار على الفوضى . البداية الديونيسية [٤] هي بداية الحرية .

اليوناني خاف اللانهاية . في الحرية أيضاً كهاوية ، كبداية لا عقلية ، لا حتمية ، توجد لا نهاية رهيبة و إمكانية انتصار للفوضى . و هذه الحرية كانت بالنسبة لليوناني مادية . الحرية الحقيقية هي انتصار الصورة . كانت تصورات اليوناني سكونية ، بيد أنها كانت جمالية تأملية لهرمونيا العالم الديناميَّة ترتبط بالحرية ، و هذا ما لم يفهمه اليونان ؛ فهذه كانت حدود مداركهم . من المهم أن أبيقور وحده اعترف بالحرية كلاحتمية ، و ربطها بالمصادفات .

كانت المثالية اليونانية غير ملائمة و مناقضة للحرية . المدارك اليونانية هزمها تعلقُ الإنسان بالله أو الآلهة ، بالمصير الذي كان الله أيضاً تابعاً له . فمنذ العهد المسيحي من التاريخ العالمي كُشِفَ الشكل الحق للحرية الأولى ، الحرية اللاعقلية ، المرتبطة ليس بالصورة ، إنما بالحياة الأولية المادية . و مع هذا الفهم للحرية ترتبط فكرة الخطيئة الأصلية ، و قبول حقيقة الحرية ؛ و في أساس السيرورة الكلِّية تكمن الحرية اللاعقلية الأولى .

انبنت صعوبة المعارف الفلسفية على مقولات الأفكار اليونانية . فهم الحرية اللاعقلية الأولى لا حتمي بالضرورة ؛ و هذا يعني أنه لا يمكن إنتاج مفاهيم عقلية من الحرية ؛ و كل المفاهيم العقلية عن الحرية هي عقلنةٌ ، و في العقلنة مقتل لهذه الحرية ، كما يقول برغسون . إن السر الأولي للحرية هو بحق حدٌّ للمفاهيم العقلية . لكن معنى هذا النوع من الحدود ليس رفضاً للمعارف ، ليس هو المذهب اللاأدري ، بل هو بلوغ المعرفة . إن المذهب الذي دعاه الكاردينال نقولا الكوزاني ، أحد مشاهير الفكر الأوروبي، بـــ" الجهل العالِم docta ignorantia ، هو نفسه من مكاسب المعرفة . قد يكون ما نحصِّل من المعارف ذات البنية الأخرى عن اللاعقلي أكثر مما نحصِّل عن العقلي . الجديد الذي أدخلتْه الأفكار الفلسفية الألمانية بالمقارنة مع الأفكار الفلسفية اليونانية هو تنظيم لمشكلات المعرفة اللاعقلية كأساس أولي . و نجد جذور هذا في الصوفية الألمانية التي أنجبت الفلسفة الألمانية . إن الحرية لا يمكن أن تُعرَف من خلال المفاهيم السكونية ؛ فهي ديناميَّة و يمكن فقط أن تُعرَف دينامياً . و ما يقرِّبنا من سرِّ الحرية هي فقط دراسة الحرية الديناميَّة و ديالكتيكيَّتها الداخلية .

- ٢ -

تقود ديناميَّة الحرية إلى مأساة تدمير الحرية لنفسها . الحرية اللاعقلية الأولى تولِّد أكثر من نواتها . لا يوجد أي ضمان فيها بأنها سوف تولِّد الخير ، أو بأنها سوف تتجه إلى الله ، أو بأنها سوف تحفظ و تصون نفسها . الحرية اللاعقلية الأولى تملك صفة مصيرية تقودها لتدمير نفسها ، منتقلة للطرف المعاكس لها و مولِّدة الضرورة . عندما تمشي الحرية في طريق الشر فهي تضيِّع نفسها ، و تسقط في الحيِّز الذي تُنشِئُه الضرورة . فيصير الإنسان عبد الطبيعة ، و عبد الأهواء الدنيئة.

تنطوي الحرية اللاعقلية الأولى على إمكانية الفوضى في حياة النفوس المفردة و حياة المجتمع . الحريةُ بدون صلاة صوريةٌ ، لا تختار لنفسها شيئاً ، خاملة ، لا مبالية بالحقيقة و الخير ، تُختَزَل إلى طلب الإنسان و العالم و إلى عبودية البيئة و الأهواء . و هكذا تصير الضرورة الطبيعية تشكيلة من الدرجة الثانية ، مقابل أسبقية الحرية الأولية . الضرورة هي بنت الحرية . فمن الخطأ ، إذن ، أن تتَّجه إلى ما يتجزأ به العالم ، فتؤكد ذاتها و تقود إلى الاستعباد المتبادل .

الحرية الأولى – في حدِّ ذاتها – تثبت الحرية إثباتاً واهناً . إنها دائماً تسعى لنفي و إبعاد خطر الفناء عن نفسها . و هذا الوهن أدَّى بالقديس أوغسطينوس إلى نفيها ، و بالقديس توما الأكويني إلى تقييدها و الجور في حقها ، إذ رأى أن الحرية التي لا تشبع و لا تخضع للحقيقة ليست محتِّمة للخير ، بل هي نقص .

الحرية الثانية حرية عقلية ، حرية متضمنة في الحقيقة و الخير ، تقود لتماهي الحرية مع الحقيقة و الخير و لتوليد منظمات و هيئات اجتماعية و دينية ، تُتَوخَّى فيها الحرية لكنها تتكشف عن كونها ربيبة الضرورة . فإذا كانت الحرية الأولى تقود إلى الفوضى فإن الحرية الثانية تقود إلى الاستبداد الثيوقراطي أو الشيوعي .

الحرية الثانية هي حرية ذات محتوى ، مادية ، خاضعة ، تابعة للحقيقة و للخير . لكن إذا أُخِذَتْ على هذا النحو فهي تنفي حرية الاختيار ، تنفي حرية الضمير ، تقود إلى المنظمات و الهيئات الجبرية في الحياة . و بهذا الشكل فإن الحرية تتطابق إما مع الضرورة الإلهية (في الثيوقراطية) أو مع الضرورة الاجتماعية (في الشيوعية) . إذا كانت الحرية بالمعنى الأول تحمل بذاتها خطر تدمير حرية الإنسان نفسَه و جوهرِه ، فالحرية بالمعنى الثاني تحمل بذاتها خطر و نفي حرية الإنسان بشكل عام . الحرية الثانية هي ، في الجوهر ، حرية الله ، النفس الكلِّية ، العقل الكلِّي ، حرية المجتمع المنظم ، لكنها ليست حرية الإنسان . الحقيقة (أو هذا ما يُظَنُّ عن الحقيقة) تنظيم الحرية ، لكن لا حرية في غياب الحقيقة .

الحرية الثانية لا تعرف هذا الذي قاله و عبَّر عنه بعظمة دوستويفسكي على لسان المفتش الأكبر للمسيح : " أنت تمنيت حباً حراً للإنسان لكي يمشي هو وراءك بحرية مفتتناً و مسبياً و أسيراً لكَ " الحرية الأخيرة العليا أنا أستطيع اقتبالها فقط من الحقيقة ، لكن الحقيقة لا يمكن قسراً أن تجبرني – قبول الحقيقة تشرطه و تفرضه حريتي و حركتي باتجاهها . ليست الحرية مجرد هدف ، بل هي طريق أيضاً .

المثالية الألمانية في بداية القرن التاسع عشر (فيخته ، هيغل) واحدية بطبعها ، استُلهِمَتْ من حماس الحرية ، لكنها في الجوهر لم تعرف حرية الإنسان ؛ عرفت فقط الحرية الإلهية ، الأنا الكلِّية ، الروح الكلِّية . الحرية الأولى بذاتها تقود إلى تدمير الحرية . و الحرية الثانية أيضاً هي نفي لحرية الإنسان من أساسها . و هنا تكمن مأساة الحرية ، التي منها ، على ما يبدو ، لا يوجد أي مخرج . تنتصر الحرية إما على فوضوية البيئة و الأهواء ، أو على الضرورة أو الخيرات و النِّعَم الإلهية . الفلاسفة يضعون عادة العلاقة بين الحرية و الضرورة في مركز مشكلة الحرية ، و في هذا يرون المشكلة الرئيسية . لكن التحدي للأكبر لمشكلة الحرية

يكمن في العلاقات بين الحرية و الخيرات الإلهية ، بين حرية للإنسان و قدرة الله المطلقة و حرية الله . تاريخ الأفكار الدينية و اللاهوتية في الغرب مملوء بنقاشات مرتبطة بمشكلة العلاقة بين الحرية والخيرات الإلهية .

و المسألة غالباً ما طُرِحَت على هذا النحو : إذا كان الله موجوداً ، و إذا كان قادراً مطلقاً و حراً ، وإذا كان للخيرات الإلهية أثرٌ على الإنسان و العالم ، فأي مكان إذن يبقى للحرية الإنسانية ؟

هذه المشكلة التي أقضت مضجع القديس أوغسطينوس نصل إلى أشدها في مؤلَّف لوثر في الإرادة المستعبدة الموجَّه ضد إيرازموس [٥] لا ينفي لوثر فقط حرية الإنسان ، بل يعتبر معنى الحرية ذاته كافراً و عديم التقوى . هل توجد حرية الإنسان فقط بمعنى الحرية النابعة من الطبيعة و من الطبيعة الذاتية ، لكن و أيضاً بمعنى الحرية النابعة من الله ؟

إذا كانت الحرية الأولى تمتص العناصر و الأهواء الطبيعية و تبتلعها و تزيدها ، إذن فالحرية الثانية تمتص و تبتلع النِّعَم الإلهية و قدرة الله و قوَّته .

حرية الإنسان منتفية إذن ، سواء كان الإنسان متعلقاً بالطبيعة الكلِّية القدرة أم كان متعلقاً بالله الكلِّي القدرة. نحن نرى أن الإنسان كذلك ليس حراً إذا كان متعلقاً بذاته بطبيعته الخاصة ، ما دامت طبيعة الإنسان هي جزء من طبيعة العالم .

الحرية الإنسانية تبدو كما لو أنها مجزأة إلى طبيعة عليا و وسطى و دنيا . يقول علماء اللاهوت : إن الإنسان يصبح حراً ، يملك الحرية ، من فعل النِّعَم الإلهية . وحدها الطبيعة الإنسانية الخيِّرة يمكن أن تسمى حرة . و بهذه الحالة يدور الحديث عن المعنى الثاني للحرية . و هذه هي الحرية التي تمنح الحقيقة التي هي قدرة و طاقة تؤثر في الإنسان و تحرِّره . لكن هل الإنسان حرٌّ بعلاقته بالحقيقة ، بعلاقته بالنِّعَم ؟ هل توجد حرية تتقدَّم عمل و فعل النِّعَم ؟ هل توجد حرية تقبل

الحقيقة و النِّعَم ؟ هل توجد حياة روحية تحدِّد مصير الإنسان ؟ و ما الأفعال المتبادلة بين الحرية و النِّعَم ؟

علم اللاهوت المسيحي ، في صيغه السائدة ، يحدِّثنا عن تأثير الحرية و نفوذها ، النِّعَم . لكن الحرية تثبت هنا موضوعياً كمفهوم ، و ليس لصالح الإنسان ، فلا يُفهَم على أي شكل يمكن أن تسوِّغ حرية الإنسان .

حرية الإنسان تملك مصدرها الخاص من الله ، و حلُّ المشكلات مؤجَّل . و إذا كان الله يمنح الإنسان حريَّته يجب على الإنسان إذن أن يعترف بارتباط حريته بالله . أي توجد في الجوهر فقط حرية الله و لا توجد حرية الإنسان . أيضاً لا توجد بالمعنى الحقيقي للكلمة حرية الإنسان إذا كانت متعلقة بالوسط الاجتماعي و الطبيعي و إذا هي استندت إلى شروط خارجية .

نقف عندئذٍ أمام سؤال : **هل يمكن تأسيس حرية الإنسان على الإنسان نفسه ، على طبيعته الإنسانية ، على المصدر الداخلي الذي يبقى إنسانياً ؟ إذا أصبح عمق الإنسان إلهياً – و هنا يجب البحث عن الحرية – لأصبحت الحرية إذن إلهية ، و ليس إنسانية . و لكن عجباً ، هل يوجد عمق في الطبيعة الإنسانية يستطيع أن يبرهن على حرية الإنسان ، و بالتحديد حرية إنسانية ؟**

-٣-

حاول بعضهم أن يدلِّل على حرية الإنسان انطلاقاً من جوهرية النفس الإنسانية . النفس الإنسانية هي جوهر ، و الحرية هي ما يتحدَّد من داخل هذا الجوهر ، و من قدرة الجوهر الإبداعية ، و ليس من الخارج . هذا النوع من البرهنة على الحرية اختص به المذهب الروحاني . و أهم نظريات الحرية أسَّسها الروحانيون مستندين إلى فكرة الجوهر ، و ينتمي لها الفيلسوف الروسي ل. م .لاباتين [٦] الذي طوَّرها في الجزء الثاني من كتابه مسائل الفلسفة الحتمية . و إلى هذا النوع من حلِّ المشاكل الفلسفية ينتمي دي بيران . و بهذا يدافع هذا النوع من الروحانية الكامنة في الطبيعة الإنسانية كما لو أنه يملك إمكانية بديلة عن الوحدانية المثالية التي تثبت دائماً الحرية الإلهية أو الروح الكلِّي ، و لكن ليس حرية الإنسان . و عندما يحدد هيغل الحرية بكلمات هي " الحرية ينبغي أن تكون في ذاته " [٧] فإن معنى هذا في الجوهر عند هيغل على هذا الشكل : " أن تكون في ذاته [8] " يمكن أن نجده فقط في الروح الكلِّي ، لكن ليس في الإنسان . و بخصوص الروحانية من النوع الذي عند لاباتين فهي تبلورية ، و لكنها ليست واحدية . الحرية هي صيغة خاصة من العلِّية الداخلية ؛ الحرية في النهاية هي الحتمية ، لكنها حتمية من الداخل ، من الجوهر ذاته ، و ليس من ارتباطاتها . لكن الروحانية التبلورية لا تحلُّ أيضاً مشكلة الحرية ، و هي بذلك أشبه بالمثالية الوحدانية .

نظرية الجوهر ليست أبداً مناسبة للحرية . إذا كانت الحرية تحدد طبيعتي و جوهري فهي إذاً محتَّمة بهذه الطبيعة الجوهرية . إذا حدَّدتُ طبيعتي فهي صيغة حتمية ، كما لو أني حددت الطبيعة الواقعة خارجاً . و أن تكون تابعاً لطبيعتك

الذاتية الخاصة ، و بمقدار من الحرية ، أفضل من أن تكون تابعاً لأية طبيعة غريبة. و على هذا النحو ، نجد في جوهر طبيعتنا الحذر ، أساس الحرية ، و بنفس الوقت الحرية بدون عمق و بدون أساس . الحرية التي لا تملك جذراً و لا أساساً ، التي هي غير متجذِّرة في أيِّ شيء ، لا يمكن أن تكون متجذِّرة حتى في الجواهر ، في جوهر طبيعة الإنسان . فهذه النظريات تدمِّر سرَّ الحرية اللاعقلي . لا تتحدد الحرية بالطبيعة ، بل هي التي تحدِّد الطبيعة .

الجوهر الفرد مقولة طبيعية ، لكنْ هو نتاج ، ليس بفضل العلوم الطبيعية التي لا تحتاج للجوهر ، إنما بالميتافيزيقية الطبيعية . إن نظرية كانط و شوبنهور عن الطابع الذهني المتيقِّظ و عن الحرية الكامنة خارج عالم الظواهر تنطوي على شيء من الحقيقة ؛ فالحرية فيها لا تتعلق و لا بأي طبيعة . لكن هذه النظرية تعاني من الثنائية ، التي بها الحرية تُنقَل إلى الشيء بذاته و لا تملك أيَّ مكان في عالمنا الظاهري هذا . و الصحيح هنا التضاد الأساسي بين نظام الحرية ونظام الطبيعة . و لا ينطبق على الحرية أيُّ تحديد له علاقة ما مع الطبيعة أو مع الجواهر المفردة . لا تملك الحرية أية جذور في الوجود و لا يمكن لحرية الإنسان أن تتحدد ، و خصوصاً بالنعم الإلهية .

لا يمكن أن تملك حرية الإنسان مصدراً في الطبيعة الإنسانية أو في الجوهر الإنساني أو في طبيعة العالم . لكن عندئذٍ هل يمكن أن نتصور الحرية ؟ تصبح مشكلة الحرية بشكلٍ غير عادي مبهمة الجذور ، و يملك العقل إغراء نفي حرية الإنسان . لكن عندما يتصور حرية الله ، عندئذٍ يميل لمطابقتها مع الضرورة الإلهية ، كما لو أنه لا مكان في الوجود للحرية . و أغلب أنصار فلسفات علم الوجود كانت منظوماتهم حتمية .

إن الوحدانية حتمية دائماً و ليس فيها مكان للحرية . و يقود حماس الحرية إلى شيء من الثنائية التي ليس لها طابع أنطولوجي . إن تصور الحرية و تأسيسها ممكن فقط من خلال تمييز الروح عن الطبيعة ، و من خلال تشكيل كيفيات أخرى للعالم الروحي أكثر نوعية من عالم الطبيعة .

لا يمكن أن تعترف الروحانية الميتافيزيقية المنقولة بنظريات الروح و العالم الروحي و الحياة الروحية ، و التي هي صيغة طبيعية تفهم الروح كطبيعة ، كجوهر مادي . لكن الروح ليست طبيعية و ليست جوهراً ، و ليست حقيقة بمعنى حقيقة طبيعة العالم . مشكلة الحرية هي مشكلة الروح ، و هي لا تُحَلُّ و لا بأية ميتافيزيقا طبيعية للوجود .

- ٤ -

إذا كانت الحرية لا يمكن أن تكون متجذِّرة في أي وجود ، في أية طبيعة ، في أي جوهر مادي ، إذاً يبقى طريق واحد يثبت الحرية — هو الإقرار بأن مصدر الحرية يُعتبَر العدم ، الذي منه صنع الله العالم .

تتقدم الحرية على الوجود ، و تحدد بنفسها طريق الوجود . الحرية ترتيب و نظام مختلف عن ترتيب و نظام الوجود . الحرية حقيقة ، لكن ليس بالمعنى الذي فيه العالم حقيقي . تتكشف الحرية فقط بتجربة الحياة الروحية ، و يُكشَف عنها باختبارٍ عن العالم . الحرية ليست فقط بالتجربة الخارجية مع العالم الخارجي الظاهري ؛ كذلك لا توجد في التجربة النفسية و لا توجد في التجربة مع أية طبيعة كانت . فالعالمان الطبيعي و النفسي دائماً حتميان . ينكشف سرُّ الحرية بكيفية خاصة من التجربة الصوفية فقط . العالم الروحي يختلف من حيث الكيف عن العالم الطبيعي ، الواقع فيه جسمُنا و نفسُنا ، و أبداً ليس هو العالم الكانطي ، عالم الأشياء بذاتها . و من الخطأ أن نقول إن الحياة الجسمانية و النفسانية هي ظاهرية ، بينما الحياة الروحية هي الشيء بذاته . فهذه ثنائية عقيمة ، تقود لنفي إمكانية التجربة الروحية نفسها . و هذا ما نراه نحن عند كانط الذي لم يسلِّم بإمكانية التجربة الروحية ؛ بينما الحرية تتكشف فقط بالتجربة الروحية . و ليس المقصود أن الحرية الثانية وحدها أعلى حرية في الحقيقة ، لكن الحرية الأولى اللاعقلية ، الحرية الأولية أيضاً . التجربة الروحية فقط تكشف لنا ما يتقدَّم على وجود عالمنا الطبيعي و تقودنا للتلامس مع الهاوية و اللاأساس ، اللذين لا يملكان أساساً في أيِّ وجود ، و حتى في داخلنا أو فينا ، لا في العالم و لا في الله .

كلُّ أساس ثابت للحرية مرتبط مع الأفكار المتوجِّهة بشكلٍ غير عادي إلى العالم الطبيعي و مع الدليل الأساسي الذي يصير حتمياً ، لكن في العالم الطبيعي ، و هو لا يدخل في مراتبيَّة العالم الطبيعي . لكن هو وضعية ذات نوعية أخرى ، فيها يذوب العالم الطبيعي بكل مراتبه الخاصة. و هكذا يتكشف في التجربة الروحية ما إذا كانت الحرية متجذِّرة في شيء ما ؛ إذاً هي متجذِّرة في العدم المتقدِّم على كل وجود ، المتقدِّم على العالم المخلوق .

و هذا يعني أن الحرية هي هاوية بلا قاع ؛ و اللاقرار و اللاأساس يمتدان إلى العدم . و هذا هو الـــ Ungrund عند يعقوب بوهمِه . و هذا يعني أن الحرية مرتبطة بالإمكانية التي هي أعمق من الوجود الصوري و الوجود الحيوي . إن إمكانية وجود العالم متقدِّمة على وجود العالم نفسه [٩] و بحسب علم اللاهوت المسيحي خلق الله العالَم من العدم . و هذا يعني أن الله خلق العالم من الحرية .و بعبارة أخرى يعبِّرون عن هذا : إن الله خلق العالم بإرادته و حرِّيته . و هذا لا يعني أن الله خلق العالم من المادة ، كما ظن قدماء الإغريق ، ما دام العدم ليس مادة إنما هو حرية .

و إذا كانت الحرية متجذِّرة في الوجود فإنها إذن كما لو أنها متجذّرة في الله أيضاً و من الله ؛ أي أن حرية الإنسان و الخلق الحر لولا ذلك لما وُجِدا .

لكن خارج الله يوجد العدم الذي منه خلق الله العالم ؛ و في العدم المصدر .

العدم الحرُّ هو خارج الله الخالق في اللاهوت السلبي [١٠] لكن هو بداخل اللاهوت الإيجابي [١١] العدم من هذه الحرية ينبثق إلفة في العالم المخلوق نفسه ، و العالم المخلوق يتوسع من إمكانيات هذه النواة الخفية . الحرية في ذاتنا هو هذا العدم الحر . نحن رُضَّع الله ورُضَّع العدم الحر .

الحرية الثانية أيضاً حرية في الحقيقة ، و من الحقيقة نحصل عليها . و الحرية الثانية هي أعلى حرية ، هي تغيير و تنوير الحرية المعتمة الأولى و العدم اللاعقلي من خلال فكرة الإبداع الإلهي عن الإنسان و الكون من خلال اللوغوس ، و من خلال فعل النِّعَم الإلهية . هذا التحوُّل و التنوير يبلغ حدَّ التأثير المتبادل بين قوى الله المبدعة و خيرات الله و الحرية الأولية (اللامخلوقة) ، و التحول و التنوُّر هما نتيجة فعل النِّعَم الإلهية على الحرية من الداخل بدون قهر و جَبْر .

الحرية الأولى هي حرية ممكنة [ويوجد احتمال التضاد] [١٢] ؛ الحرية الثانية هي حرية حيوية ، هي تحقق للحقيقة ، و إنارة للظلمة . و الحرية الثانية لا توجد بدون الحرية الأولى .

كنَّا رأينا أن الحرية الثانية ، مأخوذةً بذاتها ، تولد في الظلم و لا تَقهَرُ مأساة الحرية . حرية الإنسان العليا ليست هي طبيعة الإنسان و ليست الجوهر الفرد للإنسان ، إنما هي الفكرة الإلهية عن الإنسان ، صورة الله و مثاله في الإنسان [١٣] .

الشخصية ليست فردية الإنسان الطبيعية ، إنما هي فكرة إلهية ، بل تحقق فكرة الله عن الإنسان ، شرط أن يكون فعل الحرية مرهون بالعدم . إن المسيحية فقط هي التي تعرف سرَّ استعمال الحرِّيتين و قهر مأساة الحرية . و هذا هو فعل النِّعَم الإلهية على حرِّيتنا وتنويرها من الداخل .

- ٥ -

مع أن الحرية ، الموجودة كإمكانية بالقوة أرسطياً ، تتقدم على كلِّ وجود و هي رهينة في أغوار العدم فإنها ترتبط مع إمكانية الجديد و احتمال الإبداع في العالم . و إمكانية التغيرات و التطور في العالم تعود إلى الحرية . نحن نرى التطور على سطح العالم الطبيعي فقط . لكن نظرية التطور ، بوهنٍ تام ، تفهم مصدر التطور في العالم . فهم هذا ممكن فقط بالانتقال من الحركة الأفقية إلى الحركة الشاقولية في البعد الباطني . شاقولياً يجري الإبداع هذا على السطح كتطور . و وراء كل التطورات في العالم تكمن الأفعال الإبداعية ؛ و الأفعال الإبداعية أيضاً تتشرط الحرية ؛ و الحرية تتشرط إمكانيات لا غور لها و متكئة على العدم . بدون ممكنات ، بدون العدم في العالم ، لا توجد تحولات ، لا يوجد تطور ، لا يوجد إبداع . نظريات أرسطو عن الممكن [الموجود بالقوَّة] و الموجود بالفعل تحتوي تنطوي على حقيقة عظيمة ، لكنها تتشوه و تؤوَّل و تُحدَّد بسهولة .

أخاف اللانهائي و غير المحدَّد Apeiron عند اليونان . لذلك ، في أغلب الأحيان و بدون نضج ، فسَّروا معنى الإمكانية كما جرى بعد ذلك في الفلسفة السكولستية . في الإمكان يوجد أكثر مما يوجد بالفعل ، و في الإمكان يوجد اللانهائي . في الفعل دائماً تحديد . و لانهائية الإمكان هي مصدر الحرية ، و هي مصدر التحولات المبدعة و الجديد في العالم . الوجود الحيوي للعالم هو مجال نهائي و محدد بالمقارنة مع الإمكانية اللانهائية و غير المحدودة ، و اللاأساس الكامن تحت الوجود و الأعمق منه . التطورية في العالم تمثل لنا حتمية مُحدِّدة للتأثيرات المتبادلة بين القوى العالمية و المادة و توزيعها . لكن الإبداع ليس حتمياً ؛ الإبداع

، بصريح العبارة ، هو دائماً إبداع من عدم ، أي من الحرية . الإبداع حرٌّ، و هو إبداع لا حتمي ، يصطدم بالقوى العالمية و بتغيراتها ، و لا يتحدَّد بها .

يمكن القول فقط إنه بحياة الإنسان و حياة العالم توجد إمكانية عظيمة ، إمكانية حياة جديدة و عالم جديد . التطورية الحتمية هي عقيدة رجعية ، و الداروينية و الماركسية رجعيتان ، و لو أنهما تضمَّان علماء ثوريين ، لأنهما لم تُسقِطا العقائد الدينية التقليدية . فقط إمكانية الحرية المبدعة تُحدِث ثقباً في أنظمة العالم الرجعية المنغلقة على نفسها ، التي بها فقط احتمال إعادة توزيع المادة و الطاقة .

يثبت المذهب الطبيعي هذا الانقلاب الرجعي في أنظمة العالم . و هذا المذهب الطبيعي أحياناً يقبل صيغ اللاهوت الطبيعي . و لكي لا يتمثل العالم بهذه الأنظمة الرجعية المنغلقة فمن الضروري عندئذٍ وجود المصدر الذي لا غور له و الإمكانية اللانهائية ، أي العدم الحر كمتقدِّم على الوجود و على الوجود المُحدَّد .

في البدء كان الكلمة ، اللوغوس . هذه هي الحقيقة الأبدية بالعلاقة مع فكرة الوجود الإيجابية و القطعية كلِّها . فالعالم ما كان يمكن له أن يُخلَق و أن يبدأ بدون لوغوس . لكن في البدء كان أيضاً العدم ، الإمكان [الوجود بالقوَّة] ، الحرية . و هذه الحرية و هذا العدم كامن خارج الوجود لأنه هنا لا يوجد تضاد مع هذا . ما كان في البداية هو اللوغوس ، و اللوغوس نزل إلى العدم ، و من هذا العدم خلق العالم . الشمس أشرقت فوق اللاأساس ، الأعمق من الوجود ، اللوغوس الإلهي ، بتفاعل متبادل مع الحرية . و لذلك فإن مشكلة الحرية ليست مشكلة حرية الإرادة الأخلاقية و النفسية ، إنما هي مشكلة ميتافيزيقية عن بداية الأشياء . حدث لقاء لا نهايتين : الإمكانية غير المحدودة ، لا نهائية العدم و لانهائية حيوية ، و لانهائية إلهية ، من النور الإلهي .

- ٦ -

رأينا أن الحرية الثانية يمكن أن تُفهَم بشكل مغلوط ، و عندئذ تنقلب إلى القسر و الجَبْر . لكنها ، بمعناها الحقيقي ، ليست نفياً للحرية الأولى ، و هي مشروطة حتماً . الحرية الثانية أعلى ، هي حرية نهائية و تحرُّر حقيقي للإنسان و للعالم . و التحرر الحقيقي يصبح وعياً و يحقق الحقيقة التي تضم بذاتها الحرية . و بلوغ الحرية العليا كهدف للحياة هو بلوغ الروحانية الحقيقية . الروح هي الحرية ، و في الروحانية و في الحياة الروحية لا توجد تحديدات خارجية و لا يوجد جَبْر و لا استثناءات . الاستثناءات مع جَبْر أحد الأجزاء للآخر هي خاصية العالم الطبيعي . و الحياة الروحية هي حياة حرة ؛ و في هذا سمتها القانونية . و ببلوغ الروحانية تُقهَر و تلغى مأساة الحرية ، و تُترَع تناقضاتها التي يُتصوَّر بأنها لا تقهر. الروحانية الحقيقية هي إنارة للحرية اللاعقلية التي مازالت مظلمة ، بدون تدميرها و بدون استعمال القهر عليها . مشكلة الحرية لا تُحَلُّ في حدود الفلسفة العقلية. ديالكتيك الحرية لا يجد كماله و تمامه ، و دعائمه و أسسه تبقى . لكن المعارف الفلسفية يمكن أن تبلغ حدودها و تخرج عن هذه الحدود معطية حلولاً نهائية لمجالات أخرى .

و أنا ميَّال للقول إن مهمة الفلسفة تشمل كلَّ مجالات المعرفة . و كشف ديالكتيك الحرية الفلسفي يقودنا إلى المسيحية كحلٍّ إيجابي و حتمي لمأساة الحرية ، مأساة الحرية و الضرورة . مشكلة حرية الإنسان صعبة لدرجة ما . و هي بالنسبة للأفكار الفلسفية تُحَلُّ فقط بفكرة الإله—الإنسان و الإنسانية—الإلهية ، التي تقع خارج حدود الفلسفة الصرف . فقط في الإله—الإنسان ينكشف مخرجٌ من حدود شرِّ الحرية و من الضرورة الخيِّرة . الحرية المملوءة بالحب ليست حرية

الإنسان الأول – و المحافظة أيضاً على الحرية الشريرة إنما هي حرية آدم الثاني ، حرية الحب المنتصرة على البداية المظلمة في الحرية . و هذا لا يعني ، بالطبع ، أنه في الفلسفة المسيحية و علم اللاهوت المسيحي ، كما في المسيحية العملية ، وُضِعَتْ دائماً ، و بشكل صحيح ، حلول لمشكلة الحرية . بالعكس هنا حدثت إحباطات كثيرة و كبيرة .

فكثيراً ما تناقضت الحرية و النِّعَم و فُهِمَتْ الخيرات الإلهية كقسر فوق الحرية . لكن الوعي المسيحي ، في " نقائه " المثالي ، يتضمن بذاته حلاً لمشكلة الحرية . خارج المسيحية ، بشكل جوهري ، لا بدَّ من الحتمية . كلُّ الفلسفات الطبيعية حتمية . و قد حاولت الفلسفة الروحانية أن تبرهن على فلسفة ، فإذا بها تجعل هذه الفلسفة ضعيفة و متناقضة ، مطابقةً هذه الحرية مع الجوهر الفرد ، أي مع مقولات طبيعية .

و يُعتبَر الأكثر صعوبة في الميتافيزيقا المسيحية المشكلةَ المتعلقة بمهادنة حرية الإنسان مع الإله الكلِّي القدرة و مع الإله الكلِّي التدبير . على هذا الأساس ولدت نظريات عن القَدَر بلغت أقصى تعبير لها عند كالفن – و كان القديس أوغسطينوس قد شعر هنا بصعوبة كبيرة . و طريق الأفكار الأكثر صحة هنا هو الذي من خلاله نعترف بأن الحرية هي حدود النبوءة الإلهية و أن الله نفسه يشترط حدوداً لنبوءته ، و بذلك يريد الحرية ، و في الحرية يرى مغزى الخلق . و بهذا الاتجاه قال سيكريتان في كتابه فلسفة الحرية [١٤] و هذا الكتاب من أفضل البحوث الفلسفية عن الحرية .

- ٧ -

الحرية تكمن في أساس نية الله عن العالم و الإنسان . الحرية تولد الشر ، لكن بدون حرية حتى الخير لا يوجد . و الخير القسري هذا ليس خيراً . و هنا يكمن التناقض الأساسي للحرية . حرية الشر هي ، على ما يبدو ، شرط حرية الخير . دمِّروا الشر قسراً بدون بقايا ، و لا شيء يتعطل من أجل حرية الخير . و لهذا السبب مازال الله صابراً على وجود الشر . الحرية تولد مأساة الحياة ؛ لذلك فهي صعبة و قاسية . الحرية أقل سهولة من أيِّ شيء آخر ، و الحياة في الحرية أقل سهولة من أية حياة أخرى . و من الأسهل العيش وفق الضرورة . كانت عند دوستويفسكي أفكار عميقة عن الحرية ، و افترض هو أن الأصعب على الإنسان أن يحمل حرية الروح ، حرية الاختيار ؛ و الأسهل على الإنسان أن يرفض الحرية باسم تخفيف آلام الحياة من خلال هيئات الخير القسرية (الثيوقراطية و الأنظمة الشيوعية) . و من الخطأ التفكير أن الإنسان بصفة خاصة يحافظ على الحرية ؛ فبالعكس هو أعمى . و إلى ذلك فهو يظن أن هبات الحرية قَدَرية ، فلا يدافع ، و لا حتى بشكلٍ ضئيل ، عن الحرية .

أنا هنا لا أتكلم عن الحرية بالمعنى السياسي ، لكن ، بشكل استثنائي خاص ، عن الحرية بالمعنى الميتافيزيقي . لكن للحرية الميتافيزيقية حياة ، آثار عملية ، و انعكاسات الاجتماعية . لا توجد أية تعابير متجانسة للحرية الميتافيزيقية في الحياة الاجتماعية . فهاهنا العلاقة معقدة جداً و مشوشة . تُفهَم الحرية بمعناها الميتافيزيقي العميق ؛ فيجب الاعتراف أن الحرية ليست أبداً حق الإنسان أو طموحه ، إنما هي من واجب الإنسان .

يجب أن يكون الإنسان حرَّ الروح ، يجب أن يحمل وسام الحرية حتى النهاية ، لأنه في الحرية تتلخص فكرة الله عن الإنسان و مثاله . يطلب الله أن يكون الإنسان حراً ، ينتظر من الإنسان فعل الحرية . و حرية الإنسان ضرورية لله أكثر من الإنسان نفسه . الإنسان يرفض بسهولة الحرية باسم سهولة الحياة ، لكن الله لا يمكن أن يرفض حرية الإنسان ، لأنه بها ترتبط غاية الله من العالم المخلوق . نظريات الإرادة الحرة ، التي عادة ما يدافع عنها علم اللاهوت المسيحي ، هي تسطيح لمشكلة الحرية و توفيقها مع الأهداف النفعية . نظريات الحرية يجب أن تكون مرتبطة مع نظريات الروح التي استطعتُ إيصالها [١٥] .

مشكلة الحرية هي مشكلة فلسفية رئيسية . منها لا تتلاقى كل العقائد الفلسفية (ميتافيزيقا، نظرية المعرفة ، الأخلاق ، فلسفة التاريخ) فحسب ، إنما أيضاً تتلاقى الفلسفة مع علم اللاهوت . تاريخ الدراسات التاريخية عن الحرية هو ، بمقدار هام و بدرجة كبيرة ، تاريخ الدراسات الإيمانية و اللاهوتية عن الحرية .و يملك القديس أوغسطينوس و لوثر بالنسبة لإشكالية الحرية معنى أهم من الفلاسفة السكولستيين . من هنا لم أستخدم الفلسفة و حسب ، إنما أيضاً علم اللاهوت . و بغير ذلك تستحيل معالجة هذه المشكلة في عمقها . و يمكن تصنيف أنواع العقائد الفلسفية بمواقفها هذه أو تلك من مشكلة الحرية . فدراسة الفرق بين مشكلة الحرية في الفلسفات اليونانية القديمة و بينها في الفلسفة المسيحية توضح لنا تاريخ وعي الإنسانية لذاتها . فهنا تتلاقى مشكلة الحرية مع مشكلة النهائي و اللانهائي . الإغريق مثلاً اعتبروا التام نهائياً ؛ و النهائي هو حتمي . أما اللانهائي فكان بالنسبة لهم غير تام ، و هو ليس حتمياً . التام هو وضع تحديد ، أي حتمي . هذا الفهم جرى في العصور الوسطى السكولستية ، حين تمَّ تبنِّي فلسفة أرسطو ، أي الشكل الرئيسي في نظام القديس توما الأكويني . لكن في العالم المسيحي انكشفت اللانهائية ، فاتضحت الحرية بكونها لاحتمية ،

حيث عند أورجينس نجد التعاليم الأولى عن الحرية . وتختلف الفلسفة الألمانية عن الفلسفة القديمة والوسيطة بأنها ترى أن اللاعقلي هو في أساس الوجود ، و هذا اللاعقلي يساعد على بحث مشكلات الحرية . لكن المثالية الألمانية تميل للواحدية المثالية ، التي تُطمَس فيها مشكلة الحرية مرة ثانية و تختفي حرية الإنسان . و الأهم هنا يبقى شيلينغ : دراسات فلسفية حول جوهر الحرية الإنسانية [١٦] الفلسفة المسيحية الحقيقية هي فلسفة الحرية ، و الحل الأصيل في مشكلة الحرية يمكن أن يُبنى انطلاقاً من فكرة الإله—الإنسان . و أفضل ما تطرحه الفلسفة الروسية الدينية هو فهمها لمشكلة الحرية كلاحتمية و لانهائية .

الهوامش

١- بحث برديائيف مشكلة الحرية في آثاره فلسفة الحرية، معنى الفعل الإبداعي، معنى التاريخ، وكتابه فلسفة الروح الحر.

٢- Libertas minor u libertas major

٣- Posse non peceare, non posse non peceare u non posse peceare

٤- الديونيسية: نسبة للإله ديونيسوس، أشهر الآلهة اليونانية؛ ويُعتبَر ديونيسوس إله الخمر و الكرمة والمرح، ويُعَدُّ حامي الفنون الجميلة، ولاسيما الكوميديا والتراجيديا. (المترجم)

٥- إيرازموس: هولندي، إنسانوي النزعة وضد لوثر. (المترجم)

٦- ل. م. لاباتين: فيلسوف وعالم نفس روسي. كان صديقاً مقرباً لفلاديمير سولوفييف، وقد انتمى إلى الشخصانيين، وسعى إلى إثبات ضرورة الميتافيزيقا وتأسيس مفهومها ومجاله. والحرية عنده تفصل كلَّ حي عن عالم اللاأحياء .والأنا تبقى مطابقة لذاتها، وهي جوهر سرمدي. والعالم، برأيه، يحتوي على مجموع ما فوق الزمني، والمراكز الداخلية – الموناد الحية (حيث كل موناد هو جوهر واحد) – وقوى الذات والسيرورة. والعلَّة المطلقة لهذه الجواهر الديناميَّة المتناهية هو "الله". (المترجم)

٧- Freiheit ist bei Selbst zu sein

٨- Bei sich Selbst zu sein

٩- التقدُّم هنا بالمعنى الأرسطي. (المترجم)

١٠- اللاهوت السلبي: يسعى للإفصاح عن جوهر المطلق وما وراء الله بطريق البحث والتقصي، برفض أو "سلب" كل ما يُنسَب لـــ"الله" من تحديدات غير متناسبة مع طبيعته. قام بذلك غريغوريوس النيسي في القرون الوسطى ونقولا الكوزاني) .المترجم)

١١- اللاهوت الإيجابي: هو صورة مغايرة عن اللاهوت السلبي، يصف الله بواسطة الصفات المدركة والإشارات (الرموز). (المترجم)

١٢- ما بين معقوفتين من تدخلنا. (المترجم)

١٣- تكلَّم على هذا بشكل جيد ن. لوتسكي في كتابه حرية الإرادة.

١٤- La philosophie de la Liberté

١٥- الدراسات عن الروح مبسوطة في كتاب برديائيف فلسفة الروح الحر.

١٦- Philosophische Untersuchurgen uber das Mesen der menschlichen Freiheit

١٧- عملت الفلسفة الفرنسية في القرن التاسع عشر الشيء الكثير في بحوث مشكلة الحرية – مين دي بيران، رينغويه، بوترو، فون سي تسيف، فوله، برغسون وآخرون.

نقلاً عن موقع (العلم و الدين في الإسلام)www.science-islam.net

مع تحيات : **محمد التميمي**
mohammadaltamimi@hotmail.com